

TODAS LAS CICATRICES: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LO COLONIAL EN FRANTZ FANON.

José Gandarilla Salgado*

joseg@unam.mx

Jaime Ortega Reyna*

jortega@correo.xoc.uam.mx

Mahatma Gandhi en India, Abdel Nasser en Egipto, Patricio Lumumba en Africa, piensan en la libertad pero no tienen conciencia que pasarán de manos de Inglaterra, Francia o Bélgica a manos de Estados Unidos [...] hubo manifiestos, panfletos, obras políticas (que incluyen implícitamente una filosofía, pero que no es filosofía en sentido estricto). Ese pensar fue lo más acabado del pensar periférico moderno mundial. Se situaron en el adecuado lugar hermenéutico; en la perspectiva correcta. Pero no era filosofía todavía, aunque un Frantz Fanon fue ya un comienzo.

Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*

Resumen

El presente texto pretende ubicar coordenadas contemporáneas de discusión en torno a la obra de Frantz Fanon. Partiendo de la identificación de dos momentos diferenciados, que convocan a discutir temáticas diferenciadas, se establecen los principales puntos de apoyo para construir una "fenomenología de lo colonial". Ello implica un proceso de acercamiento a las fenomenologías recurrentes en el pensamiento occidental. Posteriormente se procede a trazar líneas de demarcación

* Doctor en Filosofía Política. Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM. Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.

* Doctor en Filosofía Política. Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM. Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores.

con ellas, a partir del elemento colonial, presente de manera clara en la obra de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*.

Palabras claves: Fanon, fenomenología, colonial.

Abstract

This text focuses on contemporary coordinates of discussion about Frantz Fanon's work. Starting from the identification of two moments, in which different topics are discussed, we proceed to establish the standpoints to construct a "phenomenology of the colonial". This implies a process of approaching to recurrent phenomenologies in western thought. Subsequently, we proceed to draw lines of demarcation from the colonial element, present clearly in the work of Fanon, *Black skin, white masks*.

Keywords: Fanon, Phenomenology, colonial

Introducción

El nombre y el conjunto de la obra de Frantz Fanon está ligado, de manera ineludible, a la multiplicidad de efectos que genera el colonialismo. Éste último no dispuesto sólo como un orden gubernamental (con leyes, principios, normas) sino como una multiplicidad de dispositivos que atraviesan la constitución misma del mundo moderno-colonial. Todas y todos hemos sido tocados por el colonialismo y Fanon, como ningún otro, supo colocar los principales puntos críticos de esta situación.

En las siguientes páginas queremos trazar el recorrido, apenas inicial, al modo de un programa de trabajo, de la obra de Fanon para arribar a lo que nos parece

más significativo: la elaboración de una *fenomenología de lo colonial*. Partimos de la necesidad de reconocer una diversidad de lecturas que rondan la significación de su obra, pero encima de ello sugerimos un punto de encuentro que pueda converger en un señalamiento, el de una recuperación filosófico política de los asuntos del cuerpo del colonizado en clave de una revolucionaria fenomenología, o jugando con la proposición de un sintagma: "la elaboración de una fenomenología revolucionaria de la corporalidad del colonizado".

Con ese fin hemos de realizar un recorrido en que se identifican dos segmentos distintos, el primero, que puso atención en temas como la violencia; el segundo, que ha ampliado su mirada y trazado puentes con otras tradiciones de pensamiento producidas desde América Latina. Queremos insertar dentro de esta última coyuntura de lectura algunas nociones que podrían servir para problematizar la obra de Fanon, con respecto al lugar de la ontología de occidente, la fenomenología del colonialismo y el anti humanismo que se asoma ya a mediados de siglo. Ello permite insertar en un pleno sentido filosófico y político la obra del martiniqués, más allá de los avatares propios de las transformaciones políticas específicas de nuestra América.

De tal forma queremos expresar la necesidad de plantear el lugar de la fenomenología de lo colonial en la obra de Fanon con respecto al pensamiento occidental, sus inclinaciones epistemológicas y sus consecuencias políticas. Con Fanon encontramos la posibilidad de plantear una radical alternativa a la filosofía cultivada en occidente de forma predilecta: la superación de la ontología, con ayuda de un recurso que aunque formulado también desde los centros metropolitanos, fue apropiado por intelectuales procedentes de las distintas periferias. La fenomenología se convirtió en una opción privilegiada al momento de plantear alternativas al orden ontológico occidental.

Todo ello se expresará en la identificación de varios puntos problemáticos en los que una cierta dotación de lo hecho por Fanon nos impacta fuertemente. El

primero de ellos remite a la importancia del lenguaje, que atravesará la primera obra de Fanon y será la expresión primera de captación de lo colonial, sugerencia ésta que remite por supuesto a la operación filosófica que realizará con ayuda del psicoanálisis, en donde el antiguo problema de las filosofías decimonónicas (la conciencia) se verá problematizado a partir de la existencia del inconsciente, la capacidad de simbolización y las constantes fallas o vacíos que exceden a la totalidad del orden social moderno. El segundo de ellos tiene que ver con la aparición de una versión alternativa a las ontologías que se venían desarrollando en occidente, teniendo como núcleo el impacto que cobra la difusión de la obra de Heidegger, pero que, en sus vertientes, pondrán su énfasis no en las dimensiones humanistas (como lo serán las perspectivas que apelen a problematizar la técnica), sino en un estadio o dimensión de amplio anclaje mucho más radical y constitutivo del orden moderno: el problema del colonialismo. El tercero y último susceptible de ser desarrollado a partir de los elementos dados por el lenguaje, la movilización de una cierta fenomenología y la desarticulación de las nociones ontológicas fundamentales, con ello, el ofrecimiento de una nueva forma de captar lo colonial.

Sostenemos entonces que Fanon aporta de manera central para el relevo de sentido en el seno de las teorías críticas que se desarrollaron a lo largo del siglo XX y han entrado en una severa crisis a final de éste, crisis que aún continúa en nuestra vuelta de siglo. Relevo de sentido que pone el índice justamente en el anudamiento de distintos niveles del análisis de la modernidad que se encuentran excedentarios a la teoría crítica, principalmente el de la colonialidad, como persistencia sutil y encubierta del hecho colonial, en tanto que dispositivo organizador, material y simbólico, del conjunto de las relaciones sociales del sistema mundo moderno.

De la unidad a la pluralidad. Dos coyunturas de lectura.

Partir del innegable reconocimiento de los aportes del escritor martiniqués y de su figura como combatiente efectivo, en suelo argelino, en la prosecución de sus ideas, nos convoca a la apertura a la disposición y apropiación de su legado desde nuestra propia condición epocal, y desde los problemas que la realidad específica que nos atraviesa nos plantea a cada instante, no sólo renovados, casi inasibles, sino tan profundos y complejos que parecen intratables, y poco susceptibles a fáciles encares.

El día de hoy es ya claramente perceptible que la obra de Fanon ha sido leída a partir de dos coyunturas teóricas y políticas distintas. Mientras la primera fue signada por la persistencia del eco revolucionario que agitó al sistema mundial en la era de Bandung, la segunda cautivó a un público más específico, el de la academia norteamericana, a lo largo de los años ochenta, elevando su aporte pionero a la condición de "texto central del canon posmoderno"¹. Las lecturas actuales, y en la que estas páginas se inscriben, son, de algún modo u otro, una cierta reacción a tal tipo de apropiación que se ha hecho del clásico martiniqués.

La primera coyuntura en la que Fanon fue leído es aquella atravesada por dos vectores principales: la *actualidad de la revolución* anti colonial y el diálogo productivo con el marxismo. Tuvo su epicentro en los conceptos de des-alienación y violencia revolucionaria, que funcionaban como verdaderos ejes articuladores de quien emprendía la lectura de su obra, justo porque este emprendimiento se ejecutaba como un modo de intentar transformar la realidad socio-política. Es preciso señalar que dicha coyuntura ha sido clausurada tras los combates político-ideológicos de finales de los años ochenta con el triunfo del neoliberalismo y el debilitamiento casi total de las fuerzas que aspiraban a dicha transformación. Efectivamente, leída al calor de la larga irrupción de los pueblos coloniales en los

¹ Wallerstein, I. (2009), "Prólogo. Leer Fanon en el siglo XXI" en F. Fanon, *Piel Negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, pág. 29.

estrechos marcos de la llamada historia universal, siempre eurocentrada, la obra de Fanon tuvo a bien colocar, en términos filosóficos, el concepto de des-alienación que permitía ser *sujetos de su historia* a los pueblos coloniales. Aquel concepto se abrió paso en sus investigaciones en la etapa martiniquesa y habría devenido en "estado práctico" en medio de las batallas por la independencia de Argelia. *Los condenados de la tierra* habría sido la máxima obra de aquella época en que liberación nacional y socialismo convergían con potencia. El diálogo con los marxistas, y sus variantes interpretativas, entre las que destacaba la "intelectual comprometida" como es el caso de Sartre, que si bien no era el único, habría propiciado la aparición y hasta legitimación de un concepto trascendental, y quizá hasta salvífico, de la nueva historia en la lucha por la des-alienación: la violencia revolucionaria. Aquella perspectiva de la violencia finiquitaba, por fin, siglos de colonialismo y con él también su pareja capitalista. En la danza conceptual y narrativa de aquella coyuntura, tanto el colonialismo como el capitalismo habrían sido desestructurados a partir de la irrupción violenta de las masas campesinas y lumpen-proletarias, y ya no exclusivamente por las proletarias.

La violencia revolucionaria era, con sus tensiones y potencialidades, el elemento fundamental, el corazón mismo de cualquier posible lectura de Fanon. Así lo demuestra no sólo el afamado prólogo de Sartre, ubicado en una constelación muy precisa y limitada, la del espectro francés, pero con pretensiones de extenderse más allá de los centros metropolitanos. Si continuamos una cierta progresión en la recuperación de su obra póstuma, es posible seguirle el rastro a dicha estela fanoniana de *los parias de la tierra* que con violencia han de romper el orden construido por el colonizador y se vislumbra en ello también la posibilidad de visibilizar tales efectos (ya en suelo latinoamericano) al modo de cruce entre descolonización y marxismo, en la obra del peronista argentino Carlos Fernández Pardo, en el intelectual cubano Roberto Fernández Retamar y, aunque de manera mucho más críptica, dicha lectura es ubicable en la comunista italiana Enrica

Colotti. Junto a estos planteamientos podemos mencionar otros que resultan verdaderos clásicos: el de Renate Zahar, y la lectura desde el binomio colonialismo-enajenación; es el caso de los trabajos de Peter Geismar, Pierre Broué e Irene Gendzier, que no escinden las narrativas biográficas y teóricas de la obra, señalando en su narrativa siempre lo imbricado de ambos momentos en el caso de Fanon. Todos ellos documentos de una época hoy definitivamente cerrada. La clausura de la actualidad de la revolución colonial, significó, por efecto esperado, el cierre de todo intento reivindicador de la violencia revolucionaria como eje articulador de cualquier narrativa liberadora. Bolívar Echeverría ha señalado con fuerza esta situación de paradoja en el mundo contemporáneo, al referir cómo la violencia revolucionaria ha quedado desprestigiada, al tiempo que todos los órdenes de nuestra vida se inundan de formas de violencia destructiva, comandadas desde el circuito mercantil-capitalista, que avasalla todo lo que se le interponga en el camino: seres humanos, montañas, ríos, vestigios culturales, pueblos, comunidades, estados enteros.²

Ya en el epílogo a la edición francesa de 1991 de *Los Condenados de la tierra*, no obstante reconocer que la voz poética de Fanon, característica del archipiélago caribeño, resiste el paso del tiempo, y que luego de su publicación, quizá por ese estremecimiento que provocaba en el lector de aquella época, le erigió no sólo en referencia clásica sobre la colonización, sino a su autor en un auténtico “profeta del tercermundismo”³, Gérard Chaliand predica, sin embargo, que la mayor parte de las ideas y las tesis de ese libro aparecen como lejanas y desfasadas. Sin necesidad de compartir la rutinaria desazón del desencanto, también signo de esa época de escritura del epílogo, momento de catástrofe del socialismo de tipo soviético y que clausura las vocaciones tercermundistas, la ocasión se presta para darle vuelta a esa consabida recepción de Fanon, atribuible en gran medida al tipo

² Echeverría, B. (1998) , *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México.

³ Chaliand, R. (2011), “Epílogo. Franz Fanon resiste la prueba del tiempo”, en F. Fanon, *Los condenados de la Tierra*, FCE, México, pág. 294

de conducción de lectura que sugiere Sartre desde el prólogo, y que ya obligó a plantearle dos fundadas reservas. Por un lado, como lo llegó a sustentar Judith Butler, por contraponer “dos zonas de masculinidad”⁴, que funcionan al modo de configuraciones culturales específicas, pero de un modo tal en que, en uno de esos conjuntos, en que se interseccionan lo europeo y lo “masculinista”⁵ prevalece el privilegio para estatuir el circuito del reconocimiento y queda muy lejos la posibilidad de alcanzar cierta reciprocidad en el trato mutuo. Por otro lado, como lo ha sugerido más recientemente la bien sustentada reflexión de Richard J. Bernstein, quien a sabiendas de que desde su aparición *Los condenados de la tierra* “ha sido leído como el libro guía para luchar contra la opresión y justificar el uso de la violencia contra los opresores”⁶, verá que Fanon muy lejos de promover una apología de esa forma de lucha y de propiciar una posición a-histórica que la instrumentaliza, se permite captar el asunto de manera harto más compleja, “la preocupación central de Fanon es la violencia *constitutiva* del sistema colonial”⁷, en esa interpretación, la imposición del orden del colonizador rompe la temporalidad del orden sobre el que se monta (el de las poblaciones originarias, indígenas o negros expatriados), para imponer la temporalidad de la que viene cargado el conquistador/colonizador, “la *transformación* del pueblo indígena en los colonizados es el resultado de la colonización”⁸ y en un trabajo de siglos el colonizado “está dominado pero no domesticado”⁹ de ahí que pueda ser el protagonista del acontecimiento que quiebre ese orden, pero esta temporalidad tampoco es eterna, requiere configurar formas más acordes a la de una praxis liberadora más profunda y difícil. El acontecimiento revolucionario, violento, es sólo una parte, significativa, de un conjunto multiforme de formas y momentos de la

⁴ Butler, J. (2009), “Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon” en F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, pág. 194.

⁵ Ibidem, pág. 203.

⁶ Bernstein, R.(2011), *Violencia: pensar sin barandillas*, Gedisa, Madrid, pág. 171.

⁷ Ibidem, pág. 185.

⁸ Ibidem, pág. 187.

⁹ Ibidem, pág. 188.

lucha por romper las cadenas coloniales y trepar en los inclinados riscos de la liberación. Bernstein sugiere, entonces, una inversión completa de la estrategia de recepción, al decir que Fanon en *Los condenados de la tierra* lo que nos ofrece es *una crítica de la violencia* y ello porque se ajusta, en su trabajo, a una triple acepción de la noción clásica del concepto *kritik*:

crítica en tanto comprensión profunda de la violencia colonial; crítica como indicador de los límites de la violencia; y crítica como la praxis revolucionaria requerida para destruir la violencia colonial y conseguir la liberación genuina¹⁰[...] Fanon insiste en que el propósito de la liberación es destruir el ciclo de violencia y contraviolencia¹¹.

Reconocer el cierre de esta coyuntura teórica y política, y las posibilidades de acometer una renovadora recepción de dichos aportes nos obliga entonces a establecer un tratamiento distinto hacia Fanon, implícito ya, como hemos de ver más adelante, en ciertos encuadres propios del giro descolonial. Si para los autores que hemos mencionado antes, que leyeron a Fanon en clave de ruptura de una cierta geopolítica, éste les era un contemporáneo, para nosotros el martiniqués ya no lo es. Su obra no es, inmediatamente, necesaria, tampoco es transparente, en sus avatares nuestra época la torna, eso sí, indispensable. Esta especie de oscilación pendular entre la actualidad de la obra y el tono de su recuperación, sin embargo, no debe ser tomado como un signo negativo. Todo lo contrario. El que Fanon no sea ya nuestro contemporáneo, o que nuestra contemporaneidad no sea signada en sus posibilidades de rompimiento y discontinuidad por la lógica de descolonización en términos de liberación nacional, nos obliga a establecer con él, es decir, con sus textos, una relación de otra naturaleza: de diálogo y de producción, en tanto que herencia del pensar crítico. Un hecho inobjetable que también registra Samir Amin cuando subraya, en su introducción a la más reciente edición en castellano de la pionera obra de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*:

¹⁰ Ibidem, pág. 191.

¹¹ Ibidem, pág. 194.

La ola de las revoluciones del siglo xx está agotada, la del nuevo radicalismo del siglo xxi no ha crecido aún. Y en el claroscuro de las transiciones se dibujan monstruos, como escribía Gramsci. El despertar de los pueblos de las periferias se manifiesta desde el siglo xx, no solamente por su recuperación democrática, sino también por su voluntad proclamada de reconstruir su espacio y su sociedad, desarticulados por el imperialismo de los cuatro siglos anteriores.¹²

El gesto de remitir a Gramsci conduce también a una posible veta por explorar, la que discierne del hecho colonial (en una duración tan longeva como la que insume ya más de una mitad de un milenio), una más fatigosa y hasta accidentada brega de aquellos que son tocados por el estremecimiento de afianzar el hecho revolucionario en la forma de romper el cerco edificado por un multiforme colonialismo, y caminar en las sendas de la descolonización, implícitamente se asume en esa lucha una tal densidad que hace de la revolución una transformación intelectual y moral, que hunde sus raíces en poderosos anclajes culturales, en los que lengua e identidad serán puestos en consideración pero empujando más allá de ellos, siempre en la pugna por salvar las dificultades con las que se tropieza en la construcción de un cierto derrotero más allá del encierro colonial, aquel que va en la vía por reconocerse como un todo (la dimensión nacional), en las agitadas aguas (turbias, episódicas o calmas) de esa nueva temporalidad; fenomenología que, por cierto, no le pasará desapercibida al Fanon comprometido con la liberación de Argelia.

La identificación de ese cierre de período, el que apostaba con certeza a un encuentro con la gesta revolucionaria que erigiría, ahora sí, *genuinas naciones* desde lo que eran los escombros del mundo colonial, en la medida en que se postulaba un cierto lector que sería cimbrado por tal retórica, no permite, desde luego, una apropiación del discurso fanoniano hacia un resquicio que haga de él “una invitación a la política de la identidad ... Fanon era cualquier cosa menos un

¹² Amin, S. (2009), “Introducción. Frantz Fanon en África y Asia” en F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, pág. 17.

posmoderno"¹³; pero tampoco hace viable otro tipo de adjudicación, justo la que se promovió desde el lugar privilegiado de *nuevo prologuista*, en la renovada edición en lengua inglesa de 2004, el adalid de los estudios poscoloniales Homi Bhabha, quien haría de Fanon el referente teórico de los tiempos de la globalidad, de las zonas de contacto, de los momentos de transición, de la inter-identidad y el *in-between*.

Se avizora, creemos, otro posible lugar de enunciación. Frantz Fanon, y esta sería la clave para entender la segunda coyuntura, la nuestra, en la que nos hallamos lidiando en sus entresijos, es una herencia del pensar crítico que apuntalaría en la específica tarea de operar un relevo de sentido al seno de la teorización crítica, justo en la ruta de iluminar y ocuparse de explorar en sus múltiples detalles las características de lo moderno-colonial. Esto ha causado ya debates en torno al lugar de Fanon. En dos ejes distintos, por un lado, Félix Valdés recientemente ha insistido en disputar a Fanon del marco de los estudios culturales o poscoloniales que se desarrollan en las academias del norte global, arrebatando el sentido radical de la propuesta fanoniana al desvincular descolonización y socialismo, y al remitirlo al circuito dialogal Sur-Sur; por el otro, hace poco más de un lustro, en 2008, Pablo Iglesias, Íñigo Errejón y otros, hablaron en el mismo sentido de un *secuestro del pensamiento de Fanon* por parte de Walter Dignolo y otros, arrebatándole su sentido *de izquierda y transformador*, disputa ésta muy bien reseñada por María Eugenia Borsani, y en la que se ilustra cómo ha venido a ser cuestionado cualquier traslado de Fanon hacia una región que no sea la de la violencia revolucionaria. Por nuestra parte, queremos abonar a un entendimiento de Fanon como parte de una valiosísima herencia que permita realizar un relevo de sentido en la teoría crítica, ante los desafíos cada vez más descollantes del mundo moderno/colonial.

¹³ Op. Cit. Wallerstein, I. "Prólogo. Leer a Fanon en el siglo XXI", pp. 29-30.

En esta segunda coyuntura teórica y política Fanon no es, en exclusiva, o de manera predilecta, la enunciación articuladora de una narrativa que brinde soporte a la violencia revolucionaria, en tanto fin de toda violencia, sino que su obra más bien opera a la manera de un mirador que clarifica ciertos resquicios que acontecen en el entramado del mundo moderno-colonial y que produce y reproduce escalas de violencia sistémica en dialécticas de un colonialismo que entrecruza lo externo con lo interno y lo molar con lo molecular, lo geopolítico con lo biopolítico y necropolítico. Funciona entonces como *pensamiento de frontera*, como momento de construcción de una racionalidad otra, como cuestionamiento del entramado raza/clase, incluso su obra funciona como dato precursor de un nuevo humanismo. Sin embargo, ninguna de estas configuraciones de lectura está definida, o clausurada, se encuentran en construcción, pretendemos avizorar aquí algunos de sus alcances. Es por ello que esta segunda coyuntura teórica y política no está anclada en racimos de certezas, sino en la localización de posibilidades, a partir y más allá de la obra de Fanon.

Reconocer el entramado que se juega en la segunda coyuntura, de la que hablamos antes, permitiría establecer un cierto desdoblamiento para ubicar el lugar de la lectura que estamos proponiendo. Esta segunda forma de establecer una cierta relación con Fanon está mediada efectivamente por la derrota de los intentos revolucionarios, tanto socialistas como anti coloniales del siglo XX. En términos de la especificidad teórica marca un desplazamiento temático, conceptual, una nueva constelación: Fanon ya no haría parte de una narrativa salvífica, de redención y de erradicación de todos los conflictos, sino que se sitúa como un legado que nos permite pensar los lugares más recónditos y oscuros de la modernidad/colonialidad. El lenguaje, la dimensión epidérmica y corporal, el problema de la *raza*, de la *cultura nacional*, otrora muy poco visibles en las lecturas de sus contemporáneos, aparecen como verdaderos ejes articuladores de nuevas lecturas. El ejercicio de producción heurística que opera sobre el espacio teórico

por él fundado resulta mucho más amplio y ello quizá convierta a su posible interlocución en otro tipo de proyecto, y en una tarea que descubra ciertas conexiones que traslucen un relato más implícito que explícito, una lectura que detecta en el alegato fanoniano una voz que elige no el estruendo sino el convencimiento, no la estridencia del grito sino lo acompasado del ritmo, aspecto que deriva de reconocer un hecho singular en la propia forma de escritura en dos de sus obras más señeras, la primera publicada a sus veintisiete años, y la última a los treinta y seis, edad a la que fallecerá. Quizá fuera justamente por la urgencia de cerrar los argumentos ante la fatalidad de la enfermedad mortal detectada, como en el caso de *Los condenados de la tierra*, o por la utilización del dictado, en enunciados breves, casi melódicos, en *Piel negra, máscaras blancas*, lo cierto es que el propio Fanon, en su primera obra, pareciera restringir el alcance de sus dichos al afirmar que sus "observaciones y conclusiones sólo son válidas para las Antillas"¹⁴, cuando habría que ampliar el alcance de esa aseveración (el mismo Fanon lo hace: "sabemos que estos mismos comportamientos se encuentran en el seno de toda raza que ha sido colonizada"¹⁵, o, en un pasaje en que casi se dibuja la espiral dialéctica: "Al principio queríamos limitarnos a las Antillas. Pero la dialéctica, cueste lo que cueste, se impone y nos ha obligado a ver que el antillano es ante todo un negro"¹⁶). De ahí que quepa decir, en su lugar, que *escribe con una estilística antillana*, la que en aquel momento es resultado de una peculiar condición existencial, una que quisiera comerse al tiempo, detenerlo mesiánicamente, casi previendo su arrebató prematuro:

la ira (fuego) se volvió templanza (se enfrió). En este caso la templanza no significa ausencia de calor, pues la permanente lucha de Fanon por mantener viva la llama se traduce en que sentimos un permanente calor que de cuando en cuando se convierte en fuego. Templado, reflexiona sardónicamente sobre

¹⁴ Fanon, F. (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, pág. 47.

¹⁵ Ibidem, pág. 54.

¹⁶ Ibidem, pág. 152.

el liberalismo ... y los muchos modos en que los pensadores modernos han tratado de enfrentarse al llamado «problema negro»¹⁷

En los últimos años la bibliografía en español, inglés, francés y portugués a propósito de Fanon ha crecido cuantitativa y cualitativamente. Destacamos, desde nuestros intereses por construir un diálogo Sur-Sur algunos de esos trabajos que anuncian emergentes campos de exploración: los aportes de Alejandro De Oto sobre la poética y la política del sujeto poscolonial; las preocupaciones en cuanto al latinoamericanismo y los cruces del pensamiento crítico con los temas de la ontología del *no ser* y la cuestión de la raza en el libro reciente de la ecuatoriana Catalina León Pesántez; los trabajos de diálogo con las tradiciones andinas de pensamiento por parte de Gustavo Cruz, y en el caso de Chile y los mapuches, por Claudia Zapata y un amplio equipo. Desde el llamado giro descolonial los de Maldonado Torres y Lao Montes. El ya citado trabajo de Félix Valdés que pone hincapié en el vínculo entre la tradición socialista (renovada, ciertamente) y el pensamiento descolonizador. Y es que con Fanon parecería que no sólo es relevante hacerse la pregunta si el subalterno puede hablar, sino que, dando un paso atrás, habría que preguntarse quién es el subalterno y desde dónde habla: “no me es posible ser objetivo”¹⁸, decía Fanon. Se trata de una toma de postura frente al mundo colonial-moderno, desde un cierto punto de vista, atendiendo a una cierta historicidad y constituyendo un trance decisivo a prefigurar opciones, a definirse y jugarse por ellas.

La alternativa que nosotros buscamos en Fanon refiere al enlazamiento que hay entre una fenomenología de lo colonial, que atiende a distintos anudamientos: el lenguaje, la ontología del objeto, la crítica cromática, la corpopolítica. Temas, todos ellos, que nos obligan a fijarnos menos en ese texto de combate

¹⁷ Gordon, L. (2009), “A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogenésimo aniversario del nacimiento de Fanon” en F. Fanon, *Piel Negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009, pág. 219.

¹⁸ *Ibíd*em, pág. 96.

anticolonialista¹⁹ que es *Los Condenados de la Tierra* y optar por la clave de enunciación *martiniqueña*, es decir, caribeña y, tal vez, al modo del guajiro, contrapuntearla con la obra pionera, y así configurar, en ese ir y venir en que dancen cadenciosamente nuestros pensamientos, una perspectiva de crítica al colonialismo desde una cierta forma de practicar, en primer lugar, un distanciamiento con la ontología y, en segundo lugar, avizorar la fecundidad de transitar por otros horizontes, por otros suelos expositivos, que se traman al hilar fino con la filosofía en clave fenomenológica.

Lenguaje y colonialismo

Quizá si a Fanon le hubiera alcanzado la vida para conocer la amplitud del trabajo de Lacan, habría podido emular una de sus frases más importantes y decir que *el colonialismo está estructurado como un lenguaje*. Si bien el martiniqués conocía y discutía la obra del todavía no tan afamado psiquiatra, lo alternaba con citas de Freud, Marie Bonaparte, Jung, entre muchos otros, quizá por eso Irene Gendzier dirá que *Piel Negra, máscaras blancas* es una interpretación psicoanalítica del racismo²⁰ e Immanuel Wallerstein afirmará que a Fanon “podría mejor caracterizársele en parte como marxista-freudiano y en parte como freudiano-marxista y como alguien totalmente comprometido con los movimientos revolucionarios de liberación”²¹. Sin embargo, subraya el lugar del psicoanálisis y la utilización que se hace del lugar del lenguaje y del discurso en el señalamiento del edificio u arsenal complexual del colonizado, una suma de datos, quizá más relevantes para nuestro interés, que denotan el intento de captar el hecho del colonialismo desde la imposición misma o la adquisición de un lenguaje, hecho

¹⁹ Fanon, F. (2011), *Los condenados de la tierra*, FCE, México, pág. 136.

²⁰ Gendzier, I. (1977), *Frantz Fanon*, Era, México, pág. 77.

²¹ Op. Cit. Wallerstein, I. “Prólogo. Leer a Fanon en el siglo XXI”, pág. 30.

mismo que señalaría el momento de colisión entre dos agregados societales, con su historia, su cultura y sus atribuciones formadoras del tipo de subjetividad con que vienen cargadas las personas integrantes de dichos conjuntos (sus nociones de religiosidad y espiritualidad, el modo en que expresan en éstas y en el tipo de ancestralidad al que refieren el sentido de su vida presente) y el enlazamiento conflictivo que ha de dar por resultado la inesquivable situación de codigofagia entre uno y otro complejo civilizatorio. Fanon se interesa en demostrar el poder del colonialismo y su principal efecto: desestructurar todo el orden simbólico de los colonizados. A diferencia de otras negociaciones o trasiegos interculturales (al interior del mundo de *los blancos*, por ejemplo, o de enclaves culturales que se asumen al interior de dichos linajes), a partir de la intervención colonial, por la solidificación de estructuras que va heredando al colonizado, con una serie de estratagemas (su inferiorización, su infantilización, el trato patriarcal, la proclividad a la imitación), definitivamente le orillan a un encierro en que “no tiene cultura, ni civilización, ni «ese largo pasado histórico»”²². El colonialismo y el lenguaje: unidad indisoluble en donde “hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura”²³, pero además de asumir un mundo ya dado, una totalidad jerarquizada, es también desestructurar una totalidad previa, una forma de asumir el mundo e insertarse en un horizonte de comprensión. Por decirlo de algún modo, el colonizado arriba a un mundo ya dado, despojado de su horizonte de comprensión previo, en la medida en que éste haya sido avasallado, llega tarde a ese mundo de vida que le está siendo impuesto (se trata de un choque de dos temporalidades sociales, cada una edificada en muy peculiares entramados), por eso, dirá Fanon, “ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local”²⁴, y en esa mentalidad de colonizado experimenta un deseo por la actualización, y una permanente actualización de ese deseo (la tensión que se

²² Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 59.

²³ *Ibíd.*, pág. 62.

²⁴ *Ibíd.*, pág. 50.

produce entre el estar más cerca o más lejos del blanco, del régimen social de blancura), experimenta la colonización como esa permanente ansiedad por ponerse al día, en la medida en que el horizonte de mundalidad anterior se ha visto resquebrajado.

Es tan importante este asunto para Fanon que le asigna la condición de punto de partida de *Piel negra, máscaras blancas*, si acordamos en que la introducción suele redactarse una vez concluido un libro. Comparece el tema al modo de oración inicial, pero con un innegociable sentido, en la medida en que expresa ya esa especie de acto de entrega del universo de las personas *de color* para el aprovechamiento del colonizador; desde el lenguaje se aprecia “la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color ... [e]ntendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro”²⁵. Por eso Fanon insistirá que el *negro*, el *Malgache* o cualquier otra forma de alteridad existe sólo en su relación con el europeo, en la construcción de la relación de lo que es *sí mismo* con *el otro* (en la negociación del reconocimiento), siempre la atribución de mismidad se le otorga, casi como una donación, al europeo, y él decreta la alteridad y el reconocimiento de toda *otredad*, de ahí que Fanon afirme: “la alteridad para el negro no es el negro, sino el blanco”²⁶. Dicha alteridad y dichas formas de identificación (*el negro*) suponen la presencia ya de la persona (integrante de un mundo, en su propia dignidad y espesor de sus interrelaciones culturales) en el nuevo estatus de colonizado, suponen también la desestructuración del mundo simbólico y la exigencia de adquisición del código y hasta del universo interpretativo del colonizador. Y es el lenguaje, como primera forma de simbolizar la cultura, la civilización, la historia, lo que hay que recomponer, lo que uno debe obligarse a asumir. El lenguaje es la muestra de la intervención colonialista en el más refinado

²⁵ *Ibíd.*, pág. 49.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 101.

eje estructurador del código semiótico de las sociedades, refiere a aquel momento en donde “se provocó una herida absoluta”²⁷.

En el caso de las sociedades colonizadas por las culturas de occidente no se trata solamente de que a través de los procesos de dominación, apropiación y explotación, las primeras giren en torno a las segundas, a las que alimentan con los flujos de riqueza material sino que ambas dislocan sus ritmos societales para hacerlos tributarios de las lógicas que eurocentran los dispositivos que perpetúan dicha lógica, y establecen tales mecanismos como *racionalidad* específica del nuevo momento que vive el mundo, que se hace moderno y colonial al propio tiempo. La relación colonial se expresa en los problemas del lenguaje, en las taras y vicios que pueblan la experiencia vivida del colonizado, y no es sólo, porque como dice Fanon nos revela “algunos rasgos de su mundo”²⁸, sino porque lo muestra a éste como una instancia de colisión, puesto que lo que el asunto de la lengua capta es la batalla entre un mundo, el de la lengua escrita (que es también de la alta cultura) con relación a otro, el de las tradiciones orales, y en este marco de conflictividad se ven enfrentados la textualidad, y su literalidad, *versus* el mundo de memorias que vienen inscriptas en los cuerpos que transitaron la aventura atlántica, pero también en dicha pugna, la palabra, con su reverencia a una cierta gramática o, como dice Fanon, “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma”²⁹, remite a una normativa que es también la de la ley, la del código escrito del derecho, y la del registro de la imposición de una cierta configuración de la trascendentalidad, *en un principio fue el verbo*, es también la palabra de Dios (y en el marco de la irrupción colonizadora del europeo, es el Dios de la cristiandad latino-germánica), de la nueva figura de la espiritualidad, en donde toda otra ruta de experimentación con la divinidad, en las estéticas que expresan de otra manera (*corporal*) la libertad espiritual, quedan

²⁷ *Ibidem*, pág. 101.

²⁸ *Ibidem*, pág. 62.

²⁹ *Ibidem*, pág. 49.

fríamente encapsuladas en un registro de prácticas (*idolátricas*) que deben ser cuidadosamente combatidas o pretendidamente exterminadas, sabiamente conducidas por los adjudicatarios de la *verdad revelada* pero que, como muestra la firmeza de la historia y memoria de estos pueblos, se conserva en persistentes sustratos culturales, que no sólo resurgen como expresión de *lapsus*, o de traumas repetidos, sino que manifiestan el espesor, la dimensión, el tamaño de conflictos irresueltos, pues como llega a afirmarlo Bernstein, “no existen límites sobre la variedad e intensidad de la violencia perpetrada por el colono *contra* el colonizado. Tortura, masacres, humillaciones lingüísticas y psicológicas forman parte de su repertorio estándar”.³⁰

A partir de la inscripción de un código de significación tan potente como el lenguaje y la herida colonial es posible pensar el resto de las identificaciones: el preguntarse si se es ser humano, el aspirar a blanquearse, la presión por poseer lo que se consideran los bienes más preciados. Dice Fanon: “Si es malgache lo es porque llega el blanco y si, en un momento dado de su historia, se ha visto conducido a plantearse la cuestión de saber si era o no un hombre, es porque se le discutía esa realidad de hombre”³¹.

El problema entonces de la alienación del sujeto colonizado es justamente su incapacidad de formular un horizonte simbólico propio, pues ya ni siquiera preserva el preexistente a la interrupción de su tiempo histórico. Ello se expresa en la asunción de un lenguaje, de unas categorías que ordenan las experiencias del mundo. En ellas queda claramente establecido el proceso de inferiorización y jerarquización del negro hacia el blanco. Con ello también queda anclado el horizonte al que se debe aspirar. El lenguaje, es decir, la manera de simbolizar al mundo, es de suyo colonial: es la aspiración ideológica, técnica y social de blanquearse. Es en la blancura donde uno se constituye como sujeto, es en la posibilidad de blanquearse donde la técnica moderna conquistará finalmente su

³⁰ Op. Cit. Bernstein, R. *Violencia: pensar sin barandillas*, pág. 192.

³¹ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 102.

máximo logro, es en el ser blanco en donde el negro dejaría de ser negro. De ahí que el proceso de des-colonización ha reconocido en el asunto del lenguaje tanto sus posibilidades como su limitación, de ello dan cuenta dos posibles flancos en la discusión, por un lado, la apropiación calibanesca del lenguaje del colonizador para los fines liberacionistas de *los condenados de la tierra*, y la sospecha fundada sobre esa posibilidad, circunstancia que fue ampliamente debatida por los escritores africanos en los años setenta y ochenta del siglo pasado, sobre el lugar de la lengua en la construcción, reconstrucción y sostenimiento de la identidad nacional, cultural, histórica y social en los marcos de persistentes y actualizados colonialismos, y que en el seno de tal debate reveló las posiciones de Ngugy Wa Thiong'o como quizá de las más radicales, en su decisión por desertar del uso del idioma inglés y su preferencia indeclinable por publicar en su lengua materna, el gikuyu y también el uso del kiswahili, en tanto medios que subrayan la dignidad literaria de las lenguas africanas; pero también como un modo de reconocer la incidencia de la lengua en los procesos de nuestra autoconciencia y en la conformación del ser social de la persona para el escritor africano, "las clases que luchan contra el imperialismo, incluso en su etapa y en su modo neocolonial tienen que blandir incluso con más firmeza las armas de batalla que sus culturas contienen en cada una de sus lenguas"³².

No es casual que las lecturas contemporáneas de Fanon pongan este elemento como el fundamental para poder aspirar a una epistemología otra: es decir, hacer crítica del conjunto de categorías que ordenan la experiencia del mundo moderno, y que se expresan en un determinado lenguaje, cargado de suyo de una determinada racionalidad y *episteme*, la que emerge de su compromiso con el orden social más amplio, al que reproduce en los distintos procesos semióticos y de comunicación que se operan entre los hablantes, de ahí que otro de los planteamientos de Thiong'o, en aquel debate, fue el siguiente:

³² Thiong'o, N. (2015), *Descolonizar la mente*, De Bolsillo, Madrid, pp. 26-27.

El auténtico fin del colonialismo era controlar la riqueza de los pueblos: lo que producían, la forma en que lo hacían y cómo se distribuía; controlar, en otras palabras, todo el ámbito del lenguaje de la vida real ... El control político y económico no puede ser total ni efectivo sin el dominio de las mentes. Controlar la cultura de un pueblo es dominar sus herramientas de autodefinición en relación con otros [...]El dominio de la lengua de un pueblo por parte de las lenguas de los poderes colonizadores fue crucial para la dominación del universo mental de los colonizados.³³

Ahora bien, la deserción del idioma inglés y la preferencia por las lenguas autóctonas llevan a nuestro autor por otra cima a vislumbrar otro alcance, igual de significativo, de la cuestión, el que entrevé horizontes de liberación, aun en situaciones neocoloniales o poscoloniales. La traductora y prologuista al español de los ensayos de posicionamiento literario de Thiong'o, Martha Sofía López Rodríguez, nos ha entregado el dato de que éste llegó a afirmar que "toda la literatura africana de los años sesenta y setenta era una serie de notas literarias a pie de página a la obra de Fanon, y muy en particular a *Los condenados de la tierra*"³⁴, y ello por dos razones. En primer lugar, la indagación sobre los problemas de la política lingüística de la literatura africana nos encaminan a la cuestión de la ficción misma como lenguaje y, si como el mismo Thiong'o afirmara, "el contenido, en último término, es el árbitro de la forma"³⁵, este asunto, en su preferencia por el gikuyu, "encontrará su forma y su carácter a través de la reconexión con la realidad de la lucha de los pueblos de África contra el imperialismo y su arraigo en las ricas tradiciones orales del campesinado"³⁶. Tal vez convenga hacerlo más explícito, y es lo que, en segundo lugar, desea subrayar el escritor que venimos comentando, y que ofrece una reminiscencia no sólo de las tradiciones orales sino, con ello, de los temas fenomenológicos de *Piel negra, máscaras blancas*:

redescubrir y retomar nuestras lenguas ... es una llamada al redescubrimiento del auténtico lenguaje de la humanidad: el lenguaje de la lucha. Es el lenguaje universal que subyace a cada discurso y a cada palabra

³³ *Ibidem*, pp. 48-49.

³⁴ *Ibidem*, pág. 12.

³⁵ *Ibidem*, pág. 134.

³⁶ *Ibidem*, pág. 146.

de nuestra historia. Lucha. La lucha construye la historia. La historia nos hace a nosotros. En la lucha está nuestra historia, nuestra lengua y nuestro ser.³⁷

Más allá de las ontologías de Occidente

Con este tipo de planteamientos es que, creemos, se hace viable la posibilidad de formular conceptualizaciones *otras*, las que derivarán, en la obra de Fanon, a la proposición de una nueva fenomenología, puesto que no solo opera variantes en su uso, de acuerdo a lo que él conoció por su estancia en Lyon, Francia, y la lectura que desde esa época emprende, sino por iluminar rincones en que prevalecían contenidos ocultos, ensombrecidos. La misma modalidad del pensamiento filosófico se revelaría en dicho acto, ya desde otro lugar enunciativo, en tanto que proceso metodológico viable y herramienta heurística notable para el combate anti colonial y la descolonización epistemológica. Justamente en ese nivel queremos abreviar a continuación, puesto que se trata de una de las vertientes que más se han desprendido, en tiempos recientes, del trabajo sistemático de su obra. El trabajo teórico realizado en torno a esta dimensión ha sacado a Fanon de la unidimensionalidad interpretativa que lo limitaba a cumplir con diversas condiciones: la de político revolucionario, la de legitimador de la violencia anti colonial, o la de artífice de un discurso sobre *lo negro* en jerga identitaria o, por contraste a esta tendencia, el de movilizador de lo tercero excluido, lo ambivalente, la condición de cruce. El combate filosófico que Fanon emprende, al nivel de la crítica a las ontologías de Occidente permite, no obstante, una concepción metodológica crucial y decisiva a los fines de apuntalar las actuales teorizaciones descolonizadoras, cuyos anclajes se ubican a nivel epistémico, y desde tal pivote (potenciador de innovaciones en el plano heurístico) bien pueden

³⁷ *Ibíd.*, pág. 178.

ser recuperados algunos de los modos que han predominado en relación con la obra fanoniana, y expresan instancias que su pensamiento activa o moviliza.

Frantz Fanon enuncia con una frase autobiografía la crítica a la ontología formulada por Occidente en su consideración de los pueblos colonizados: “me descubro objeto en medio de otros objetos”³⁸. No es sólo que se trata en realidad de un doble proceso, relacional, en tanto que formula dos entramados opuestos, la instancia decisiva es que sólo uno refiere al *ser*: “Mientras que el negro esté en su tierra, no tendrá, excepto con ocasión de pequeñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros. Tendrá, por supuesto, el momento de *ser para otro* del que habla Hegel, pero toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada”³⁹. No hay posibilidad de la formulación de una explicación ontológica por parte del colonizado, en tanto que el colonizador de hecho establece una relación de esta naturaleza, la ontología del Occidente no le incluye y el colonizado no puede obrar desde ese mirador de los problemas del mundo, de su mundo, pues lo universal está ya cargado como apropiación o encubrimiento de una de las partes, el colonizado debiera aspirar a otro tipo de universalidad y eludir la tentación ontológica, de ahí que Fanon exprese: “Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos”⁴⁰. La génesis histórica del mundo moderno se edificó en las antípodas de tal posibilidad relacional, en términos de equivalencias o reciprocidad, fueron otras sus convicciones constructivas, las de la propiedad, el poder y la dominación. El ser colonial se apodera del mundo colonial (Occidente es el verdadero *pastor del ser*, en los términos de Heidegger), se apodera de su riqueza, de su tierra, de sus mares, de sus cuerpos, de la manera de nombrar y decir el mundo del colonizado: “el negro no tiende ya a ser negro sino a ser frente

³⁸ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág.111.

³⁹ *Ibíd*em, pág. 111.

⁴⁰ *Ibíd*em, pág. 113.

al blanco"⁴¹, o como lo expresa Mbembe el negro está "prisionero de una silueta" en donde tiene que "odiar aquél que era y pretender ser aquél que no era"⁴².

Al apropiarse del mundo del colonizado se establece una situación relacional de despojo, se le vuelve objeto entre muchos otros objetos. Fanon lo dice concluyente: "El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco"⁴³. No son por supuesto sólo sus ojos, es su lenguaje, es el ordenamiento material de una situación en donde el colonizador es sujeto, afirma su ser, es decir, su capacidad de apropiación, de modificación y transformación de los objetos, incluido al colonizado mismo. Por ello dice Mbembe: "Frantz Fanon tiene razón al sugerir que el negro es una figura o, inclusive un *objeto* inventado por el blanco y *fijado* como tal a través de su mirada, sus gestos, sus actitudes"⁴⁴.

Así, podemos adentrarnos a la denuncia radical que brota de la interpelación de Fanon: la de la miseria de la ontología de occidente, del *logos*, de la transparencia del mundo para ese *logos*, de la representación y del mundo de los conceptos, pero no es sólo quiebre que formula un nuevo pensamiento, es al mismo tiempo denuncia de una aspiración destructiva, apropiativa, cuyo eje articulador es el despojo. Despojo de la tierra, despojo de la lengua, despojo del horizonte simbólico, despojo de la capacidad de reconocimiento: "El blanco quiere el mundo; lo quiere para él solo. Se descubre el amo predestinado de este mundo. Lo somete. Establece entre el mundo y él una relación apropiativa"⁴⁵.

Desde esta vocación apropiativa de Occidente, que traduce su voracidad en múltiples arrebatos, el colonizado no tiene posibilidad de reconocerse, necesita siempre la mediación del blanco, es éste último quien le permite la relación especular (no por nada Fanon, en esta parte de su obra, cita la teoría de Lacan). No hay ninguna ilusión de sujeto trascendental, soberano, autoconsciente, de ahí

⁴¹ Ibídem, pág. 113.

⁴² Mbembe, A (2016), *Crítica de la razón negra*, Futuro Anterior, Buenos Aires, pág. 76.

⁴³ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 113.

⁴⁴ Op. Cit. Mbembe, A. *Crítica de la razón negra*, pág. 91

⁴⁵ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 123.

la imposibilidad de la ontología y de ahí también la línea de demarcación más grande que se realiza con respecto al pensamiento occidental. Lo que existe es un colonizado siempre *tejido*, construido y constituido en su forma simbólica, desde afuera, es decir, por el blanco, a partir de “detalles, anécdotas, relatos”⁴⁶. Es decir por los ojos y la lengua del blanco. El negro es el no-ser; solo *es* cuando el blanco lo relata, lo simboliza, lo matiza, lo media entre otros objetos, lo coloca y lo articula con el conjunto de la totalidad. Una estudiosa de la obra de Fanon por ello señalará, con agudeza:

Se trata de una Ontología del “no ser” que, contradictoriamente, se configura y se expresa en un Ser, que es lo que es en relación a sus propias circunstancias; por ello no soslaya y no esconde el hecho de que ese “no ser” se hace en el conflicto raza, clase y color de la piel que, históricamente, se ha desarrollado en los pueblos colonizados y dependientes.⁴⁷

Fanon llega entonces al concepto fundamental para entender el paso entre esa peculiar ontología (la de Occidente) y su específico modo de inscribirse en la fenomenología: el no-ser colonizado se encuentra sobredeterminado por el *ser* colonial: “La vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color”⁴⁸. La posibilidad de escapar a la miseria ontológica de Occidente, la de ser captado, en exclusiva, como ente arrojado, modalidad privilegiada del sujeto colonial, está dada por una apuesta de tipo fenomenológica, que abra otro camino a la percepción del mundo, de los entes y de lo humano. Ello es así por una situación que Fanon detecta claramente al calor de su estudio y discusión con Hegel, a saber, que en el marco de la ontología el problema se remite constantemente al proceso de diferencia con lo blanco, ahí la diferencia colonial apuntala la posibilidad de escapar de cualquier construcción teleológica entre lo Uno y su Otro. Dicha constitución sólo puede ser entendida, desde Fanon, a partir de la apertura realizada por la herida colonial, es decir, que se trata de una

⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 112.

⁴⁷ León Pesántez, C. (2013), *El color de la razón*, UASB, Quito, pág. 161.

⁴⁸ *Op. Cit.* Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 116.

construcción social que se ancla en las dimensiones de raza y clase. El enfrentamiento con la teleología de la *dialéctica insuperable* propia de Hegel resulta crucial:

se trata de una lógica de anulación de la humanidad del Otro y por la misma razón, Fanon se aleja de la dialéctica de la dominación amo-esclavo, pero vuelve a la relación amo-objeto como forma de lucha y combate para reafirmar su condición de humanidad y, sobre todo, porque responde a la forma moderna de dominación.⁴⁹

La salida, entonces, no tiene que ver con la construcción de una ontología, pues ésta se encontraría limitada a los anclajes ónticos del objeto, y a la atadura civilizacional que le confiere sentido (Occidente y su noción expansiva colonial y apropiativa de capital) y que estructura el mundo de cicatrices que no hacen sino demarcar la presencia de la herida colonial. Sin embargo, en el combate filosófico emprendido por Fanon, es posible trazar una ruta alterna, que queda expresada irónicamente en la reminiscencia y estallido al que remite el sintagma de Senghor: *la emoción es negra como la razón es helena*. Ese escape a la razón abstracta, lo lleva a la constitución de un plano que permite la construcción fenomenológica. Para romper con las ontologías del Ser, herencia del pensamiento occidental, propio del modo en que Occidente establece el trato con los otros (mediante la que pone un dique a la posibilidad de otro tipo de relación intersubjetiva que no sea la de dominio y apropiación), Fanon ensaya una fenomenología que parta de la herida colonial, pero que elige no reconstruir desde una fortaleza perdida en el pasado, sino de los nutrientes que giren alrededor de la identificación de su propio *ritmo*.

Ajeno a las tentaciones teleológicas y más cercano a las intuiciones de la fenomenología francesa, en uno de sus principales representantes, atiende a la "voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente"⁵⁰ y Fanon es consciente de las dificultades a que se enfrenta: "es una historia que

⁴⁹ Op. Cit. León Pesantez, C. *El color de la razón*, pág. 172.

⁵⁰ Merleau-Ponty, M. (2003), *Fenomenología de la percepción*, Planeta, Barcelona pág. 21.

transcurre en la oscuridad y hará mucha falta que el sol que yo trashumo aclare los rincones más mínimos”⁵¹. En este plano, la exhaustividad no releva a la crítica, es lo que reprocha a Mannoni, quien al ocuparse de “los fenómenos psicológicos que rigen las relaciones entre el indígena y el colonizador”⁵² es incapaz de dar con la estructura racista que rige al sistema mundo moderno, conclusión que, por el contrario, para Fanon, de la mano con Césaire, es inobjetable: “Sí. La civilización europea y sus representantes más cualificados son responsables del racismo colonial”⁵³. Pero el cometido de Fanon no queda ahí, sino que al iluminar la condición que para el sujeto colonizado muestra su *experiencia de vida* como la de aquel humano que ha sido fijado al abismo del no-ser, revela otro propósito de *Piel negra, máscaras blancas*, que quizá no ha sido subrayado de manera suficiente, ocuparse de “un problema tan importante como el inventario de las posibilidades de comprensión de dos pueblos diferentes”⁵⁴, entonces, el pensador martiniqués, puesto en la tarea de *descubrirse en situación*, efectúa esa tensión entre una ontología del presente (cómo el negro da cuenta de su experiencia de vida) y la posibilidad de construir otro mundo posible, un mundo que salta desde el no-ser hasta lo que todavía no ha sido, y de ese modo vislumbra una especie de intención superior, justo la que alumbraría la oportunidad de dar con otro humanismo, de explorarle otras posibilidades.

La posición desde el colonizador por asegurar en *la raza colonizada* la condición de aquietamiento, la perpetuación del dominio, *tú quédate en tu lugar*, atenta contra toda posibilidad de romper el código de dominio, del transitar por la des-alienación. Ante esa limitación ontológica es que Fanon va más allá que una mera reivindicación de la emoción, y prefiere la enunciación melódica y hasta poética del ritmo:

⁵¹ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 57.

⁵² *Ibidem*, pág. 93

⁵³ *Ibidem*, pág. 97.

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 93.

con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido... Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.⁵⁵

A nuestro entender, aquí la propuesta de Fanon recupera el plano poiético, que no se limita a alcanzar lo sublime, la éxtasis, que se da desde la entraña de lo interior sensible sino que configura y reconfigura también lo imaginario, la alucinación suprahistórica, pareciera que su propuesta es la de moverse como entre un zig-zag, en el medio de la rueda de la historia, transitando por la espiral dialéctica, por la fenomenalidad del centelleante alboroto, el cimarronear de la huída, el optar por el quilombo en tanto tierra prometida, espacio intermedio, quizá movedizo, toda vez que esta aventura utópica se emprende con una única garantía, la de que *no hay garantía*.

Fenomenología de lo colonial

En este punto quizá sea necesario comenzar con un pequeño rodeo. Es sabido que cuando en una ocasión le inquirieron a Martin Heidegger sobre sus continuadores franceses en fenomenología él, a lo más, llegaba a considerar como rescatable el trabajo de Maurice Merleau-Ponty, pero no ciertamente la incursión sartreana en el tema (que, a su ver, quizá estaría suficientemente imbricada con la dialéctica marxista, como el pensador mismo; filósofo, literato, dramaturgo, etc., con un protagonismo intelectual que lo ubicaría en las antípodas del filósofo alemán, habiendo preferido optar por el ostracismo en su cabaña de la selva negra), y ello es compatible con la misma línea de influencia que Merleau-Ponty subraya en su trabajo clásico, cuando afirma que "lejos de ser, como se ha creído,

⁵⁵ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 132.

la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el «In-der-Welt-Sein» de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica". Y es precisamente en esa ruta; Husserl (reducción fenomenológica)–Heidegger (*dasein*), en la que quiere medir sus aportes hacia una preocupación sobre los *existenciaros*, en miras a construir su fenomenología existencial de la percepción, según se aprecia en esta cita larga:

si puedo hablar de «sueños» y de «realidad», interrogarme a propósito de lo imaginario y lo real, poner en duda la «realidad», significa que esta distinción ya ha sido hecha por mí antes del análisis, que tengo una experiencia de lo real así como de lo imaginario, en cuyo caso el problema no consiste en indagar cómo el pensamiento crítico puede ofrecerse unos equivalentes secundarios de esta distinción, sino en explicar nuestro saber primordial de la «realidad», en describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos⁵⁶.

Como Hourya Bentouhami ha afirmado recientemente, "el uso de Fanon permite proporcionar un nuevo campo de expresión a la fenomenología dándole un sentido político capaz de asumir/hacerse cargo de la cuestión racial"⁵⁷, ello es no solo expresión de que la fenomenología de Merleau-Ponty "se enriquece con los análisis fanonianos, en la opción de lecturas cruzadas que funcionarán como un juego de espejos en el que sus obras respectivas ganarán en espesor existencial"⁵⁸, sino que atiende al punto decisivo que quisiéramos abordar en los párrafos siguientes. Deseamos apuntar algunas notas sobre cómo Fanon interviene, declinando las preocupaciones fenomenológicas de su maestro hacia el modo de apareamiento de lo colonial, como aquello que influye en la puesta en situación del negro, en donde todo su pensamiento se halla (de encontrar) corporeizado, encarnado, su

⁵⁶ Op. Cit. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, pág. 16.

⁵⁷ Bentouhami, H. (2014), "L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty", *Cahiers philosophiques* 2014/3 (nº. 138), pág. 43.

Los autores agradecen a María Haydeé García Bravo, su traducción para tener en castellano las ideas de este importante trabajo sobre Fanon.

⁵⁸ *Ibíd*em, pág. 46.

propuesta es la de un perpetuo interrogante, que se sitúa entre el reconocimiento y el odio.

En tal sentido, las preocupaciones del fenomenólogo francés que intentan ubicarse en la senda (occidental, ilustrada) del pensamiento crítico, pueden ser ciertamente canalizadas en la construcción, por Fanon, entre otros, de *un pensamiento crítico de lo colonia*", esto es, con la formulación de una *epistemología descolonial* que apuntaría a una refundación ya no sólo de un peculiar humanismo, sino de cómo éste exigiría un nuevo punto de mira para las disciplinas del conocimiento y, en un marco más amplio, para la propia filosofía, en cuanto recupera justamente los temas de la percepción del mundo por parte del negro, pero en tanto ésta debe ser dimensionada (con un análisis que intenta desplegar una ontología de ese presente, y encarándola hasta dar con sus límites) dado que (en la configuración metodológica de la sociodiagnos) el mundo del negro es el de la experiencia colonial de la construcción del mundo, algo que a las ontologías des-situadas de Occidente no les genera preocupación alguna.

Fanon parece documentar que la modificación del espacio de percepción que le propicia a su otro le devuelve una sensación, toda ella corporal, en un ejercicio en que el maltrato ontológico es ya el muro que genera la imposibilidad de relacionamiento ético: "Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado"⁵⁹. Para Fanon se disloca la posibilidad del reconocimiento y de un nuevo resurgimiento, lo que se tiene es repugnante: "Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal"⁶⁰. Será así que Fanon afirma, "no soy el esclavo de «la idea» que los otros tienen de mí... [como cree que es en el caso de la judeidad del judío]... sino de mi apariencia", de un modo específico de aparecer (racista-colonial) en el espacio común de percepción. De un lado la fenomenología de la conciencia, del otro la fenomenología de la corporeidad, de un lado la ilustración que como autoconciencia libera, del otro el autoafirmarse, *darse a*

⁵⁹ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 114.

⁶⁰ *Ibíd*em, pág. 132

conocer, en el mundo de lo colonial, hacerse oír (a lo Levinas), propiciar la mirada (a lo Merleau-Ponty), resquebrajar ese espacio de percepción y autoafirmarse como persona, más allá de lo negro (en tanto existenciarío, identitario) o de la oposición negro-blanco, más allá del reconocimiento mismo, y ello sólo al modo del compromiso con el otro, o con el sub-otro, esto es, el humano que ya está en el abismo del no-ser.

Es posible, a título de exploración inicial de una fenomenología de lo colonial como alternativa a las ontologías del objeto, iniciar con la siguiente cita de Fanon, constatación inmediata, pero también certeza de esa *emoción negra* que se escinde de la *razón helena*, pero que intenta ir más allá de una y de otra: "Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona"⁶¹.

La primera determinación de esta apuesta fenomenológica está en el reconocimiento del primer peligro que representa el colonizado, que no es su lengua, ni su horizonte simbólico, sino su presencia física inmediata, material: "Pero al negro se le ataca en su corporeidad. Se le lincha en tanto personalidad concreta. Es peligroso en tanto ser actual"⁶². Es en la facticidad del negro, ese no-ser, donde existe el peligro y la amenaza al propio horizonte ontológico del blanco, en resumidas cuentas, son los barrotes de una cárcel existencial que por razones dérmicas perpetúa la inferiorización. Justamente, la apuesta fenomenológica de Fanon juega a poner el énfasis y anclar la crítica en la dimensión corporal, ejerce, si se nos permite el vocablo, una epidermocritica. Es ahí donde localiza también los principales problemas de la sobredeterminación que ejecuta el sujeto colonizador

⁶¹ *Ibíd*em, pág. 112

⁶² *Ibíd*em, pág. 146.

sobre el colonizado, y en donde se juega de hecho la determinación primera de la fenomenología de lo colonial.

Podemos entonces hablar de una segunda determinación de la fenomenología de lo colonial como aquella que refiere a la construcción del llamado *esquema corporal*, en el sentido que integra pero rebasa la dimensión apariencial de la piel, atraviesa ese umbral y se instala en un anclaje más profundo, en el sentido material (hueso, piel, carne, razón, emoción, ritmo). Ello justamente pondría énfasis en que no existe una razón pura, sólo formal, que explique la dimensión corporal, no es que la noción de cuerpo sea recuperada por el pensamiento, sino que desde el cuerpo es que ha de ser volcada constitutivamente la cuestión de la razón, el pensamiento y la interpelación, acaso sea hasta redundante recordar el ruego final que cierra, *Piel negra, máscaras blancas*: "¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!"⁶³, por ello dicha armazón es un requisito indispensable, en el combate fanoniano, para escapar de la ontología, situándose así en el piso de una pluralidad explicativa que le está siendo permitida por el nuevo estatuto conferido a lo fenomenológico, desplegado en clave de una corporeidad que rompe sus cadenas. Cuando el cuerpo del colonizado interroga no solo duda, y abre posibilidades (ilustradas o emancipatorias) a la razón en la historia, sino que su interrogación es ya un posicionamiento que duda de la razón (occidental) de la historia, que pugna por liberarse de ella. Si como dijera Ernst Bloch *pensar es traspasar*, desde Fanon, hemos de decir, *interrogación es liberación*.

Es este el elemento que dota de contenido a la pretensión fenomenológica fanoniana. La atadura ontológica se expresa en la negación del reconocimiento del cuerpo del otro, que debe concurrir por vía de un esquema siempre mediado, siempre se experimenta como *un conocimiento en tercera persona*. Se trata de

⁶³ Ibídem, pág. 190.

una verdadera *maldición corpora*" anclada en un *esquema histórico-racial*⁶⁴. Dicho esquema, sin embargo, no puede dejar de referirse a las consecuencias producidas por la herida colonial, a decir de León Pesántez: "Desde esta perspectiva, el color no es sólo un matiz del tejido, sino el fondo en donde se plasman articuladamente los signos de clase y raza"⁶⁵. El *conocimiento en tercera persona* es producto de las mediaciones interpuestas por la herida colonial y se expresan en la producción de diferenciación de clase y raza que brotan por doquier en el mundo del colonizado. Esta apuesta fanoniana lo llevó a realizar una crítica de su maestro Merleau-Ponty y de su esquema corporal, establecido con claridad en la *Fenomenología de la percepción*. Fanon detecta justamente la incompletud de dicho planteamiento, pues como dice el maestro francés:

Tenía, el esquema, que dar-me el cambio de posición de las partes de mi cuerpo para cada movimiento de una de ellas, la posición de cada estímulo local en el conjunto del cuerpo, el balance de los movimientos llevados a cabo en cada momento de un gesto complejo y, por fin, una traducción perpetua en lenguaje visual de las impresiones cinésticas y articulares del momento. Al hablar de esquema corpóreo no se creía introducir, a lo primero, más que un nombre cómodo para designar un gran número de asociaciones de imágenes, y solamente se quería expresar que estas asociaciones estaban fuertemente establecidas y constantemente a punto de entrar en juego.⁶⁶

La incompletud de esta noción es la que Fanon criticará. Para él, la fenomenología debe jugarse en otro lugar, en otro espacio y con otras característica del propio cuerpo. Limitado al *esquema corporal* quedamos atrapados en el entramado tejido desde el sujeto colonizador, es decir, en una vuelta de tuerca más del sujeto trascendental de la ontología occidental. Ese paso adelante está dado a partir de una constatación adicional: "Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba, dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban

⁶⁴ *Ibíd*em, pág. 112.

⁶⁵ Op. Cit. León Pesántez, C. *El color de la razón*, pág. 152

⁶⁶ Op. Cit. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, pp.115-116.

dos o tres plazas"⁶⁷. La dimensión *epidérmico racial* nos mete de lleno en los combates de la historia, en el proceso de desplazamiento de lenguajes y mundos simbólicos, en el ejercicio de colonización de los mundos de la vida de los sujetos coloniales. Fanon subraya que la "inferioridad" del negro es un producto histórico y cultural tejido desde el mundo colonial. La fenomenología de lo colonial desplaza el *esquema corporal* que se desprende de la *razón helena* y nos quisiera atar a la *emoción negra*, encasillamiento que es ya producto, él mismo, de la intervención y encierro colonial. Quedarse ahí es optar por una emoción fría, pero lo de Fanon apunta hacia una emoción cálida, la que experimenta desde otros ritmos sus nuevas creaciones. Su propuesta es la de la percepción fenoménica del otro subalternizado por la estructura, y de aquél que ha interiorizado esa inferiorización, pero la captación de tal forma de su apareamiento debe ser la de un *salto* que lo saque del abismo del no ser, y lo conduzca hacia un *otro* modo de existencia. Esta peculiar fenomenología aporta también un modo distinto al enfoque marxista en que el proletariado, al romper las cadenas de la esclavitud moderna disuelve la división de clases y la totalidad que amarra a las clases mismas. Desde Fanon descubrimos que hay ahí un sí mismo (un encierro ontológico), por el contrario, desde su propuesta la emergencia del invisibilizado o alienado, por la colonización, da cuenta de un resurgimiento *cuasi* trans-ontológico, que le dota de una nueva condición existencial y material, rompe no la totalidad del ser, sino inaugura otra totalidad desde el no-ser.

Es a partir de esta matriz que podemos re proyectar lo que Fanon dirá en *Los condenados de la Tierra* en lo que políticamente se activa desde aquello que designa como la zona del no-ser. De hecho, comentando en *Piel Negra...*, la filosofía bantú, nos dice el filósofo martiniqués: "No se trata de recuperar el Ser en

⁶⁷ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 113.

el pensamiento bantú, cuando la existencia de los bantúes se sitúa en el plano del no ser, de lo imponderable”⁶⁸.

La zona del no-ser no es posible de captar, en su dimensión maniquea y relacional, sino a condición de practicar filosóficamente una fenomenología que parta del esquema epidérmico-racial, pero no para quedarse en dicha dimensión. De ninguna manera Fanon apuesta por fortalecer el particularismo *negro* contra el particularismo *blanco* (presentado en la geopolítica del conocimiento como un “universal”), lo que apunta es a mostrar el universal negro: “El negro apunta a lo universal, pero, en la pantalla, se le mantiene intacta su esencia negra, su “naturaleza” negra”⁶⁹. Como diría un filósofo latinoamericano, esta propuesta estaría apuntando a un *universalismo situado*⁷⁰

Cabe a propósito de esto preguntarse ¿por qué la negritud no es un momento particular? ¿por qué el negro no es una *esencia* o una *naturaleza*? justamente por que en ella se muestra la herida colonial en toda su radicalidad. Y la herida colonial es al tiempo la que produce el mundo moderno y su experiencia toda. La herida colonial es estructurante, determinante, articuladora. No por nada Fanon escribe “Necesito perderme en mi negritud, ver las cenizas, las segregaciones, las represiones, las violaciones las discriminaciones, los boicots. Necesito tocar con los dedos todas las cicatrices que cebrean la librea negra”. Es en esta situación, provocada por la herida colonial, en donde el sujeto colonial reconfigura los horizontes todos del colonizado, pero peor aún que ello, lo segrega, lo incendia, lo discrimina y lo viola. Esta situación universal de opresión no se vivencia de forma inmediata. La universalidad es opaca, o se encubre en universalismos abstractos: también o hasta de modos más sofisticados para los que son víctimas de la opresión moderno colonial. Fanon no es ingenuo en este punto: “El negro posee una patria, asume un lugar en una Unión o una *commonwealth*. Toda descripción

⁶⁸ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 160.

⁶⁹ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 160.

⁷⁰ Auat, A. (2011), *Hacia una filosofía política situada*, Waldhuter, Buenos Aires, pág. 10.

debe situarse sobre el plano del fenómeno, pero ahí de nuevo se nos remite a perspectivas infinitas. Hay una ambigüedad en la situación universal del negro que se resuelve de todas formas en su existencia concreta"⁷¹.

La fenomenología de lo colonial, y el rompimiento epistemológico descolonizador parten de otro espacio teórico y político, un espacio que Fanon inaugura como arena de combate, como alternativa al discurso filosófico y como práctica política.

⁷¹ Op. Cit. Fanon, F. *Piel negra, máscaras blancas*, pág. 152.